

JEAN STAROBINSKI

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

A transparência e o obstáculo

Seguido de *Sete ensaios sobre Rousseau*

Tradução

Maria Lúcia Machado



Copyright © 1971 by Éditions Gallimard

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Título original

Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau

Capa

Jeff Fisher

Preparação

Ana Maria Onofre

Revisão

Renato Potenza Rodrigues
Adriana Moretto de Oliveira

Índice de nomes e obras de Rousseau

Gabriela Morandini

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Starobinski, Jean

Jean-Jacques Rousseau : a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau / Jean Starobinski ; tradução de Maria Lúcia Machado. — São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

Título original: Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau.

ISBN 978-85-359-1851-9

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 1. Título.

11-03174

CDD -194

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194
2. Filósofos franceses 194

2011

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORAS SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacia.com.br

SUMÁRIO

Advertência 7

Prólogo 9

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

A TRANSPARÊNCIA E O OBSTÁCULO

- I. Discurso sobre as ciências e as artes 12 • “As aparências me condenavam” 16 • O tempo dividido e o mito da transparência 22 • Saber histórico e visão poética 25 • O deus Glauco 27 • Uma teodiceia que inocenta o homem e Deus 34
- II. Crítica da sociedade 37 • A inocência original 40 • Trabalho, reflexão, orgulho 42 • A síntese pela revolução 46 • A síntese pela educação 48
- III. A solidão 51 • “Fixemos de uma vez por todas as minhas opiniões” 67 • Mas a unidade é natural? 70 • O conflito interno 77 • A magia 83
- IV. A estátua velada 92 • Cristo 96 • Galateia 99 • Teoria do desvelamento 102
- V. “A nova Heloísa” 113 • A música e a transparência 123 • O sentimento elegíaco 126 • A festa 129 • A igualdade 136 • Economia 145 • Divinização 154 • A morte de Julie 157
- VI. Os mal-entendidos 168 • O retorno 173 • “Sem poder proferir uma única palavra” 187 • O poder dos sinais 191 • A comunicação amorosa 228 • O exibicionismo 232 • O preceptor 242

VII. Os problemas da autobiografia 246 • Como se pode pintar a si mesmo? 254 • Dizer tudo 257

VIII. A doença 274 • A reflexão condenável 280 • Os obstáculos 297
• O silêncio 304 • Inação 312 • As amizades vegetais 319

IX. A reclusão perpétua 325 • As intenções realizadas 326 • Os dois tribunais 341

X. A transparência do cristal 345 • Julgamentos 354 • “Eis-me então só sobre a terra...” 361

SETE ENSAIOS SOBRE ROUSSEAU

Rousseau e a busca das origens 366

O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade 378

Rousseau e a origem das línguas 409

A voz da natureza 411 • O homem silencioso 413 • A vã palavra 417 • A linguagem elementar e a linguagem aperfeiçoada 419 • A felicidade a meio caminho 424 • A eloquência e os sinais 430 • A palavra de Jean-Jacques 433

Rousseau e Buffon 435

O afastamento romanesco 450

O escritor romando. Um deslocamento fecundo 450 • Jean-Jacques Rousseau, o anunciador 455 • O apelo do romance 457 • A exploração da diferença 468 • O percurso do romance 474

Devaneio e transmutação 477

Sobre a doença de Rousseau 495

Notas 513

Bibliografia 543

Índice de nomes e de obras de Rousseau 551

Sobre o autor 555

CAPÍTULO I

DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES

O *Discurso sobre as ciências e as artes* [*Discours sur les sciences et les arts*] começa pomposamente por um elogio da cultura. Nobres frases se desdobram, descrevendo em resumo a história inteira do progresso das luzes. Mas uma súbita reviravolta nos põe em presença da discordância do ser e do parecer: “As ciências, as letras e as artes [...] estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro com que eles [os homens] são esmagados”.¹ Belo efeito de retórica: um toque de varinha mágica inverte os valores, e a imagem brilhante que Rousseau pusera sob os nossos olhos não é mais que um cenário mentiroso — belo demais para ser verdadeiro:

Como seria doce viver entre nós, se a atitude exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração.²

Cava-se o vazio atrás das superfícies mentirosas. Aqui vão começar todas as nossas infelicidades. Pois essa fenda, que impede a “atitude exterior” de corresponder às “disposições do coração”, faz o mal penetrar no mundo. Os benefícios das luzes se encontram compensados, e quase anulados, pelos inumeráveis vícios que decorrem da mentira da aparência. Um ímpeto de eloquência descrevera a ascensão triunfal das artes e das ciências; um segundo lance de eloquência nos arrasta agora em sentido inverso, e nos mostra toda a extensão da “corrupção dos costumes”. O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa.

O tema da mentira da aparência não tem nada de original em 1748. No teatro, na igreja, nos romances, nos jornais, cada um à sua maneira denuncia falsas aparências, convenções, hipocrisias, máscaras. No vocabulário da polêmica e da sátira, nenhum termo que retorne mais frequentemente que *desvelar* e *desmascarar*. *Tartufo* foi lido e relido. O pérfido, o “vil bajulador”, o celerado dissimulado pertencem a todas as comédias e a todas as tragédias. No desfecho de uma intriga bem conduzida, é preciso traidores desmascarados. Rousseau (Jean-Baptiste) permanecerá na memória dos homens por ter escrito:

*A máscara cai, permanece o homem
E o herói se esvaece.*³

Esse tema está bastante difundido, bastante vulgarizado, bastante automatizado para que qualquer um possa retomá-lo e aí acrescentar algumas variações, sem grande esforço de pensamento. A antítese ser-parecer pertence ao léxico comum: a ideia tornou-se locução.

No entanto, quando Rousseau encontra o deslumbramento da verdade na estrada de Vincennes, e durante as noites de insônia em que “vira e revira”⁴ os períodos de seu discurso, o lugar-comum recobra vida: incendeia-se, torna-se incandescente. A oposição do ser e do parecer se anima pateticamente e confere ao discurso sua tensão dramática. É sempre a mesma antítese, extraída do arsenal da retórica, mas exprime uma dor, um dilaceramento. A despeito de toda a ênfase do discurso, um sentimento verdadeiro da *divisão* se impõe e se propaga. A ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio. Enfim, a história inteira se divide em um *antes* e um *depois*: outrora havia pátrias e cidadãos; agora não há mais. Roma, mais uma vez, fornece o exemplo: a virtuosa república, fascinada pelo brilho

da aparência, perdeu-se por seu luxo e suas conquistas. “In sensatos, o que fizestes?”⁵

Dirigida contra o prestígio da opinião, deplorando a decadência de Roma, então entregue aos retóricos, a declamação obedece a todas as regras do gênero oratório. Para um concurso de Academia, nada lhe falta: apóstrofes, prosopopeias, graçações. Até mesmo a epígrafe revela a presença da tradição literária. *Decipimur specie recti.*⁶ De imediato, o tema essencial nos é oferecido sob a garantia de uma sentença romana. Mas a citação é oportuna. O que ela anuncia é que, subjugados pela ilusão do bem, cativos da aparência, deixamo-nos seduzir por uma falsa imagem da justiça. Nosso erro não conta na ordem do saber, mas na ordem moral. Enganar-se é tornar-se culpado enquanto se acredita fazer o bem. Apesar de nós, à nossa revelia, somos arrastados para o mal. A ilusão não é apenas o que turva nosso conhecimento, o que vela a verdade: falseia todos os nossos atos e perverte nossas vidas.

Essa retórica serve de veículo a um pensamento amargo, obsedado pela ideia da impossibilidade da comunicação humana. No primeiro *Discurso*, Rousseau já faz ouvir o lamento que repetirá incansavelmente nos anos da perseguição: as almas não são visíveis, a amizade não é possível, a confiança jamais pode durar, nenhum sinal certo permite reconhecer a disposição dos corações:

Já não se ousa parecer o que se é; e nessa sujeição perpétua, os homens que formam esse rebanho que se chama sociedade, colocados nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas, se motivos mais poderosos delas não os desviam. Portanto, jamais se saberá bem com quem se trata: será preciso então, para conhecer o amigo, esperar as grandes ocasiões, isto é, esperar que não seja mais tempo, pois que é para essas mesmas ocasiões que teria sido essencial conhecê-lo.

Que cortejo de vícios não acompanhará essa incerteza?

Não mais amizades sinceras; não mais estima real; não mais confiança fundada. As suspeitas, as desconfianças, os temores, a frieza, a reserva, o ódio, a traição serão ocultados incessantemente sob esse véu uniforme e pérfido de polidez, sob essa urbanidade tão louvada que devemos às luzes de nosso século.⁷

Que ser e parecer sejam diversos, que um “véu” dissimule os verdadeiros sentimentos, esse é o escândalo inicial com que Rousseau se choca, esse é o dado inaceitável de que buscará a explicação e a causa, essa é a infelicidade de que deseja ser libertado.

Esse tema é fecundo. Abre a possibilidade de um desenvolvimento inesgotável. No próprio testemunho de Rousseau, o escândalo da mentira deu impulso a toda a sua reflexão teórica. Muitos anos depois do primeiro *Discurso*, voltando à sua obra para interpretá-la e fazer “a história de suas ideias”, ele declarará:

Assim que fui capaz de observar os homens, olhava-os agir e escutava-os falar; depois, vendo que suas ações não se pareciam de modo algum com seus discursos, procurei a razão dessa dessemelhança, e descobri que, sendo ser e parecer, para eles, duas coisas tão diferentes quanto agir e pensar, essa segunda diferença era a causa da outra [...].⁸

Tomemos nota dessa declaração. Mas coloquemos também algumas questões.

Assim que fui capaz de observar os homens: Rousseau se atribui aqui o papel do observador, posta-se na atitude do naturalista filósofo, que traduz suas observações em conceitos, e que remonta indutivamente às razões e às causas primeiras. Ao atribuir-se esse gosto pela análise desinteressada, Rousseau não “racionaliza” emoções muito mais turvas, sentimentos muito mais interessados? Não adota ele o tom do saber abstrato na intenção mais ou menos consciente de compensar e de dissimular certas decepções e certos fracassos muito pessoais? O próprio Rousseau nos autoriza a fazer essas perguntas. Bem antes que a psicologia

moderna houvesse dirigido nossa atenção para as fontes afetivas e as subestruturas inconscientes do pensamento, o Rousseau das *Confissões* [Les confessions] nos convida a buscar a origem de suas próprias teorias na experiência emotiva, e o Rousseau dos *Devaneios* [Les rêveries du promeneur solitaire] chegará a dizer, na experiência sonhada: “Minha vida inteira quase não passou de um longo devaneio”⁹.

A discordância do ser e do parecer revelou-se então a Rousseau ao fim de um ato de atenção crítica? Foi uma calma comparação que alertou seu pensamento? O leitor poderia ficar tentado a duvidar disso. Sabendo quanto o tema do parecer se tornara moeda corrente no vocabulário intelectual da época, hesitará em admitir que a reflexão de Rousseau tenha encontrado aí seu ponto de partida autêntico e seu impulso original. Se algum dia fosse possível apreender esse pensamento em sua fonte e em sua origem, não seria preciso remontar a um nível psíquico mais profundo, em busca de uma emoção primeira, de uma motivação mais íntima? Ora, aí encontraremos o malefício da aparência, não mais a título de lugar-comum retórico ou na qualidade de objeto submetido à observação metódica, mas sob a forma da dramaturgia íntima.

“AS APARÊNCIAS ME CONDENAVAM”

Releiamos o primeiro livro das *Confissões*. “Eu me mostrei tal como fui”¹⁰ (tal como ele acredita ter sido, tal como quer ter sido). Não se preocupa em retrair o histórico de suas ideias; deixa-se invadir pela lembrança afetiva: sua existência não lhe parece constituída como uma cadeia de pensamentos, mas como uma cadeia de sentimentos, um “encadeamento de afeições secretas”¹¹. Se o tema do parecer mentiroso não fosse mais que uma superestrutura intelectual, quase não teria lugar nas *Confissões*. Ora, o contrário é que é verdadeiro.

Sem dúvida, não é sem importância que a consciência de si date, para Jean-Jacques, de seu encontro com a “literatura”: “Ig-

noro o que fiz até cinco ou seis anos: não sei como aprendi a ler; lembro-me apenas de minhas primeiras leituras e de seu efeito sobre mim: *é o tempo de que data, sem interrupção, a consciência de mim mesmo*. Minha mãe deixara romances [...].¹² O encontro de si coincide com o encontro do imaginário: eles constituem uma mesma descoberta. Desde a origem, a consciência de si está intimamente ligada à possibilidade de tornar-se um outro. (“Eu me tornava a personagem da qual lia a vida.”¹³) Porém, por mais perigoso que Rousseau considere esse método de educação — que desperta o sentimento antes da razão, o conhecimento do imaginário antes do das coisas reais —, o parecer aí não se impõe como uma influência maléfica. A ilusão sentimental, despertada pela leitura, comporta certamente um risco, mas o risco, nesse caso particular, está acompanhado de um privilégio precioso: Jean-Jacques se forma como um ser *diferente*. “Essas emoções confusas que eu experimentava uma após a outra não alteravam absolutamente a razão que ainda não tinha; mas elas me formaram uma *de uma outra témpera* [...].”¹⁴ A singularidade de Jean-Jacques tem sua fonte nos fantasmas fascinantes suscitados pela ilusão romanesca. Está aqui o primeiro dado biográfico que vem confirmar a declaração do preâmbulo: “Não sou feito como nenhum daqueles que vi”.¹⁵ Jean-Jacques deseja e deplora sua diferença: é simultaneamente uma infelicidade e um motivo de orgulho. Se as comoções fictícias, se a exaltação imaginária tornaram-no diferente, ele lançará contra elas uma condenação ambígua: esses romances são um vestígio da mãe perdida.

Vamos encontrar uma recordação de infância que descreve o encontro do parecer como uma perturbação brutal. Não, ele não começou por observar a discordância do ser e do parecer: começou por sofrê-la. A memória remonta a uma experiência original do malefício da aparência; Jean-Jacques retraça-lhe a revelação “traumatizante”, à qual atribui uma importância decisiva: “Desde esse momento deixei de gozar de uma felicidade pura”.¹⁶ Nesse instante se produz a catástrofe (a “queda”) que destrói a pureza da felicidade infantil. A partir desse dia, a injustiça existe, a infelicidade é presente ou possível. Essa lembrança tem o valor

de um arquétipo: é o encontro da acusação injustificada. Jean-Jacques parece culpado sem o ser realmente. Parece mentir, enquanto é sincero. Aqueles que o castigam agem injustamente, mas falam a linguagem da justiça. E, aqui, a punição física não terá as consequências eróticas da sova nas nádegas aplicada pela srta. Lamercier: Jean-Jacques aí não descobre seu corpo e seu prazer; descobre a solidão e a separação:

Um dia eu estudava sozinho minha lição no quarto contíguo à cozinha. A criada pusera para secar na chapa os pentes da senhorita Lamercier. Quando voltou para apanhá-los, havia um com todo um lado de dentes quebrado. A quem atribuir a culpa desse estrago? Ninguém além de mim entrara no quarto. Interrogam-me; nego ter tocado no pente. O senhor e a senhorita Lamercier se reúnem; exortam-me, pressionam-me, ameaçam-me; persisto com obstinação; mas a convicção era forte demais, prevaleceu sobre todos os meus protestos, embora fosse a primeira vez que me tivessem encontrado tanto audácia em mentir. A coisa foi levada a sério; merecia sé-lo. A maldade, a mentira, a obstinação pareceram igualmente dignas de punição [...]

Faz agora quase cinquenta anos dessa aventura, e não tenho medo de ser hoje punido uma segunda vez pelo mesmo fato. Pois bem! Declaro diante do Céu que eu era inocente [...]

Não tinha ainda bastante razão para sentir quanto *as apariências me condenavam*, e para me colocar no lugar dos outros. Mantinha-me no meu lugar, e tudo o que sentia era o rigor de um castigo terrível por um crime que não cometera.¹⁷

Rousseau está aqui em situação de acusado. (No primeiro *Discurso* ele desempenha o papel do acusador, mas a partir do momento em que encontrar a contradição ele se achará novamente em situação de acusado.) A experiência cuja descrição acabamos de ler não confronta abstratamente a noção de realidade e a noção de aparência: é a oposição perturbadora do *ser-inocente* e do *parecer-culpado*. “Que desarranjo de ideias! Que

desordem de sentimentos! Que perturbação [...]”¹⁸ Ao mesmo tempo que se revela confusamente a ruptura ontológica do ser e do parecer, eis que o mistério da injustiça se faz sentir de modo intolerável a essa criança. Ela acaba de aprender que a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa; acaba de aprender que as consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo. Desde então, o paraíso está perdido: pois o paraíso era a transparência recíproca das consciências, a comunicação total e confiante. O próprio mundo muda de aspecto e se obscurece. E os termos de que Rousseau se serve para descrever as consequências do incidente do pente quebrado assemelham-se estranhamente às palavras pelas quais o primeiro *Discurso* pinta o “cortejo de vícios” que irrompe desde que “não se ousa mais parecer o que se é”. Nos dois textos, Rousseau fala de um desaparecimento da *confiança*, depois evoca um véu que se interpõe:

Permanecemos ainda em Bossey alguns meses. Ali estivemos como nos representam o primeiro homem ainda no paraíso terrestre, mas tendo deixado de gozá-lo. Era *em aparência* a mesma situação, e, de fato, toda uma outra maneira de ser. O apego, o respeito, a intimidade, a *confiança* não uniam mais os alunos a seus guias; já não os olhávamos como deuses que liam em nossos corações: ficávamos menos envergonhados de agir mal, e mais temerosos de ser acusados; começávamos a nos esconder, a nos rebelar, a mentir. Todos os vícios de nossa idade corrompiam nossa inocência e enfeiavam nossas brincadeiras. Até o campo perdeu aos nossos olhos esse atrativo de doçura e de simplicidade que chega ao coração. Parcia-nos deserto e sombrio; como que se cobrira de um *véu* que nos ocultava-lhe as belezas.¹⁹

As almas não se encontram mais e têm prazer em ocultar-se. Tudo está perturbado, e a criança punida descobre essa incerteza do conhecimento de outrem, de que se lamentará no primeiro *Discurso*: “Portanto, jamais se saberá bem com quem se

trata”. A catástrofe é tanto maior para Jean-Jacques, quanto o separa “precisamente das pessoas que estima e que mais respeita”.²⁰ A ruptura constitui um pecado original, mas um pecado tanto mais cruelmente imputado quanto Jean-Jacques não é por ele responsável.

De fato, é preciso observar que, em todo o relato do incidente do pente, ninguém carrega a responsabilidade da intrusão inicial do mal e da separação. É um concurso infeliz de circunstâncias. Um simples mal-entendido. Em parte alguma Rousseau diz que os Lamercier são maus e injustos. Descreve-os, ao contrário, como seres “doces”, “bastante razoáveis” e de uma “justa severidade”. Apenas estão errados; *foram enganados pela aparência da justiça* (segundo a sentença liminar do primeiro *Discurso*), e a injustiça se produz como pelo efeito de uma fatalidade impessoal. As “aparências” estão contra Rousseau. A “convicção era forte demais”. Portanto, não há culpado em parte alguma; há apenas uma imputação de crime, um parecer-culpado que surgiu como por acaso e precipitou automaticamente a punição. As pessoas são todas inocentes, mas suas relações estão corrompidas pelo parecer e pela injustiça.

O malefício da aparência, a ruptura entre as consciências põem fim à unidade feliz do mundo infantil. Doravante a unidade deverá ser reconquistada, redescoberta; as pessoas separadas deverão reconciliar-se: a consciência expulsa de seu paraíso deverá empreender uma longa viagem antes de retornar à felicidade; ser-lhe-á preciso buscar uma outra ventura, totalmente diferente, mas na qual seu primeiro estado não deixará de ser-lhe totalmente restituído.

A revelação da mentira da aparência é sofrida à maneira de um ferimento. Rousseau descobre o parecer como vítima do parecer. No instante em que percebe os limites de sua subjetividade, ela lhe é imposta como *subjetividade caluniada*. Os outros o desconhecem: o eu sofre sua aparência como uma denegação de justiça que lhe seria infligida por aqueles pelos quais queria ser amado.

A estrutura “fenomenal” do mundo é, portanto, posta em

questão apenas indiretamente. A descoberta do parecer, aqui, não é de modo algum o resultado de uma reflexão sobre a natureza ilusória da realidade percebida. Jean-Jacques não é um “sujeito” filosófico que analisa o espetáculo do mundo exterior, e que o põe em dúvida como uma aparência formada pela mediação enganadora dos sentidos. Jean-Jacques descobre que os outros não vão ao encontro de sua verdade, de sua inocência, de sua boa-fé, e é apenas em seguida que o campo se obscurece e se vela. Antes que ele se experimente distante do mundo, o *eu* sofreu a experiência de sua distância em relação aos outros. O malefício da aparência o atinge em sua própria existência, antes de alterar a figura do mundo. “É no coração do homem que está a vida do espetáculo da natureza.”²¹ Quando o coração do homem perdeu sua transparência, o espetáculo da natureza se empana e se turva. A imagem do mundo depende da relação entre as consciências: sofre-lhe as vicissitudes. O episódio de Bossey termina pela destruição da transparência do coração e, simultaneamente, por um adeus ao brilho da natureza. A possibilidade quase divina de “ler nos corações” não existe mais, o campo se vela e a luz do mundo se obscurece.

O “véu” desceu entre Rousseau e ele próprio. Ocultou-lhe sua natureza primeira, sua inocência. E por certo, então, Jean-Jacques se pôs a fazer o mal (“ficávamos menos envergonhados de agir mal [...] começávamos a nos esconder [...]”²²), mas não é responsável pela entrada do mal no mundo e, se começa a se esconder, é porque em primeiro lugar a verdade se escondeu. Sua história começara de maneira diferente. A infância fora de início confiança e transparência totais. A memória ainda pode mergulhá-lo novamente nela, e devolvê-lo à limpidez de um mundo mais claro: mas ele não pode fazer com que ela não tenha sido perdida e que tudo não esteja obscurecido:

Não vemos a alma de outrem, porque ela se esconde, nem a nossa, porque de modo algum temos espelho intelectual.²³

É preciso viver na opacidade.²⁴

O TEMPO DIVIDIDO E O MITO DA TRANSPARÊNCIA

Esse momento de crise — em que desce o “véu” da separação, em que o mundo se empana, em que as consciências se tornam opacas umas para as outras, em que a desconfiança torna para sempre a amizade impossível —, esse momento tem sua data em uma história: marca o começo de uma perturbação na felicidade infantil de Jean-Jacques. Então começa uma nova época, uma outra era da consciência. E essa nova era se define por uma descoberta essencial: pela primeira vez a consciência tem um passado. Mas, ao enriquecer-se com essa descoberta, ela descobre também uma pobreza, uma falta essencial. Com efeito, a dimensão temporal que se cava atrás do instante presente tornou-se perceptível pelo próprio fato de que se esquiva e se recusa. A consciência se volta para um mundo anterior, do qual percebe simultaneamente que ele lhe pertenceu e que está para sempre perdido. No momento em que a felicidade infantil lhe escapa, ela reconhece o valor infinito dessa felicidade proibida. Então não resta mais do que construir poeticamente o mito da época finda: outrora, antes que o véu se houvesse interposto entre nós e o mundo, havia “deuses que liam em nossos corações”, e nada alterava a transparência e a evidência das almas. Permanecíamos com a verdade. Na biografia pessoal assim como na história da humanidade, esse tempo está situado mais próximo do nascimento, na vizinhança da origem. Rousseau foi um dos primeiros escritores (seria preciso dizer poetas) a retomar o mito platônico do exílio e do retorno para orientá-lo em direção ao estado de infância, e não mais a uma pátria celeste.

Quando se trata de evocar o tempo da transparência, o primeiro *Discurso* desenvolve imagens singularmente análogas às que se encontram no relato das *Confissões*. Como no episódio de Bossey, ele fala da presença próxima dos “deuses”; é um tempo em que testemunhas divinas permanecem entre os homens e leem em seus corações; é um mundo em que as consciências humanas se reconhecem por um único olhar:

É uma bela costa, adornada apenas pelas mãos da natureza, para a qual se voltam incessantemente os olhos, e da qual se sente afastar-se a contragosto. Quando os homens inocentes e virtuosos amavam *ter os deuses como testemunhas de suas ações*, moravam juntos sob as mesmas cabanas; mas logo tornando-se maus, cansaram-se desses incômodos espectadores [...]²⁵

Antes que a arte houvesse moldado nossas maneiras e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem afetada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais; e *a diferença dos procedimentos anunciaava, ao primeiro olhar, a do caráter*. A natureza humana, no fundo, não era melhor; mas os homens encontravam sua segurança na facilidade de *se penetrar reciprocamente*.²⁶

Previamente a toda teoria e a toda hipótese sobre o estado de natureza, há a intuição (ou a imaginação) de uma época comparável ao que foi a infância antes da experiência da acusação injustificada. A humanidade só está então ocupada em viver tranquilamente sua felicidade. Um infalível equilíbrio ajusta o ser e o parecer. Os homens se mostram e são vistos tais como são. As aparências externas não são obstáculos, mas espelhos fiéis em que as consciências se encontram e se harmonizam.

A nostalgia se volta para uma “vida anterior”. Mas se ela nos afasta do mundo “contemporâneo”, não nos faz abandonar o mundo humano nem a paisagem terrestre; no horizonte da felicidade anterior, há essa mesma natureza e essa mesma vegetação que nos cercam hoje; há essa floresta que mutilamos, mas da qual restam ainda extensões intactas por onde posso enveredar... Sem que seja necessário invocar a intervenção sobrenatural de um demônio tentador e de uma Eva tentada, a origem de nossa decadência é explicável por razões bem humanas. Porque o homem é perfectível, não cessou de acrescentar suas invenções aos dons da natureza. E desde então a história universal, embaraçada pelo peso continuamente crescente de nossos artifícios e de nosso orgulho, adquire o andamento de uma *queda acelerada* na cor-

rupção: abrimos os olhos com horror para um mundo de máscaras e de ilusões mortais, e nada assegura ao observador (ou ao acusador) de que ele próprio seja poupadão pela doença universal.

O drama da queda não antecede, portanto, a existência terrestre; Rousseau transporta o mito religioso para a própria história; divide-a em duas eras: uma, tempo estável da inocência, reino tranquilo da pura natureza; a outra, história em devir, atividade culpada, negação da natureza pelo homem.

Ora, se a queda é nossa obra, se é um acidente da história humana, é preciso admitir que o homem não está naturalmente condenado a viver na desconfiança, na opacidade e nos vícios que as escoltam. Estes são a obra do homem, ou da sociedade. Então não há nada aí que nos impeça de refazer ou de desfazer a história, tendo em vista redescobrir a transparência perdida. Nenhuma proibição sobrenatural a isso se opõe. A essência do homem não está comprometida, mas apenas sua *situação* histórica. “Talvez quisesses tu poder retroceder?”²⁷ A pergunta permanece suspensa, mas em todo caso não há espada flamejante que nos impeça o acesso do paraíso perdido. Para alguns (em distantes costas) que dele não saíram, talvez ainda seja tempo de “deter-se”.²⁸ E mesmo que, por uma fatalidade puramente humana, o mal seja irreversível, mesmo que nos seja preciso admitir que um “povo vicioso não retorna jamais à virtude”, a história nos propõe uma tarefa de resistência e de recusa. O mínimo que poderíamos fazer, se não podemos “tornar bons aqueles que não o são mais”, é “conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo”.²⁹ Porque o advento do mal foi um fato histórico, a luta contra o mal cabe também ao homem na história.

Rousseau não duvida de que uma ação seja possível, de que uma livre decisão possa consagrar-nos ao serviço da verdade velada. Mas quanto à natureza dessa decisão e dessa ação, ele ouve vários apelos e os exprime sucessivamente (ou simultaneamente) em sua obra: reforma moral pessoal (*vitam impendere vero*), educação do indivíduo (*Emílio* [Émile]), formação política da coletividade (*Economia política* [Discours sur l'économie politique], *Contrato social* [Le contrat social]). A que se acrescenta, em Jean-Jacques, uma hesitação

que orienta seu desejo ora no sentido de uma regressão temporal, ora no sentido do presente mais próximo, refúgio de uma consciência que se basta a si mesma; mais raramente, no sentido de uma superação em direção ao futuro. Alternadamente, ele se entregará ao devaneio “arcádico” de um retorno à floresta primitiva; ou então fará a defesa de uma estabilização conservadora, em que a alma e a sociedade salvaguardariam o que lhes resta ainda de puro e de original; ou ainda traçará “a ideia da felicidade futura do gênero humano”;³⁰ ou, enfim, construirá fora do tempo uma Cidade virtuosa, *Instituições políticas* ideais. De tantos desígnios dessemelhantes, que é tão difícil harmonizar de maneira inteiramente satisfatória, é preciso reter esta única coisa que têm em comum: sua *unidade de intenção*, que visa à salvaguarda ou à restauração da transparência comprometida. No apelo apaixonado que Rousseau dirige a seus contemporâneos, pode não haver nada mais que um convite a cultivar a moral da boa vontade e da boa consciência, e aí pode-se ler também um convite a transformar a sociedade pela ação política efetiva. Essa ambiguidade é embarçosa. Mas de uma maneira não ambígua, Rousseau em primeiro lugar nos convoca a querer o *retorno da transparência*, para nós e em nossas vidas. Não há como equivocar-se sobre esse desejo, tão poderoso quanto simples. O mal-entendido começará no momento em que esse desejo se vir confrontado com tarefas concretas, com situações problemáticas. Pois do desejo de transparência à transparência possuída, a passagem não é instantânea, o acesso não é imediato. Se se empreende libertar-se da mentira, cedo ou tarde não se pode impedir colocar a questão dos *meios* (que são diversos e contraditórios) e da *ação*, que tanto pode fracassar como ter êxito, e que corre o risco de nos fazer recair no mundo da mentira e da opacidade.

SABER HISTÓRICO E VISÃO POÉTICA

Mas a que distância estamos da transparência perdida? Que espessuras dela nos separam? Qual é o espaço a transpor para redescobri-la?

No *Discurso sobre a origem da desigualdade* [*Discours sur l'origine de l'inégalité*], Rousseau interpõe “multidões de séculos”. O afastamento é imenso, e a luz da primeira felicidade parece quase apagar-se na distância das eras. O que se pode saber de um período tão longínquo? A razão não pode evitar a formulação de algumas dúvidas: o tempo da transparência realmente ocorreu, ou aí não está mais que uma ficção que inventamos, para poder reconstruir especulativamente a história a partir de uma origem? Em uma passagem do segundo *Discurso* em que Rousseau vigia manifestamente seu pensamento, não chega ele a supor que o estado de natureza “talvez não tenha absolutamente existido”? O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que uma “história hipotética” se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genética do mundo tal como ele se oferece aos nossos olhos. Assim procedem quase todos os homens de ciências e os filósofos da época, que creem nada ter demonstrado se não remontaram às fontes simples e necessárias de todos os fenômenos: fazem-se então os historiadores das origens da terra, da vida, das faculdades da alma, das sociedades. Dando à especulação o nome de observação, esperam estar isentos de qualquer outra prova.

De fato, à medida que Rousseau desenvolve sua ficção “histórica”, esta perde seu caráter de hipótese: uma espécie de confiança e de embriaguez vem abolir toda prudência intelectual: a descrição desse estado primeiro, muito próximo ainda da animalidade, torna-se a evocação encantada de um “lugar onde viver”. Uma nostalgia elegíaca se comove à ideia dessa vida errante e “sã”, com seu equilíbrio sensitivo, com sua justa suficiência. Imagem por demais imperiosa, por demais profundamente satisfatória para não corresponder, no espírito de Rousseau, à estrita verdade histórica. Uma certeza ganha corpo, que é de essência poética, mas que se engana sobre sua natureza: quer falar a linguagem da história, e tomar por testemunha a erudição mais séria. A convicção se impõe irrefutavelmente:

tais foram, sem contestação, os primórdios da humanidade, tal foi a primeira fisionomia do homem. Rousseau conta a si mesmo a história objetiva de uma Idade da transparência para legitimar sua nostalgia. A certeza de Rousseau é a de alguém que se lembra; ela é alcançada no contato, e seus discípulos já não verão nele o autor de uma “história hipotética”, mas o vidente (*Seber*, dirá Hölderlin) que detém a memória de um passado muito antigo, de um tempo mais belo. Na ode inacabada intitulada “Rousseau”, Hölderlin escreve:

*auch dir, auch dir
Erfreuet die ferne Sonne dein Haupt,
Und Strahlen aus der schönern Zeit. Es
Haben die Boten dein Herz gefunden.³¹*

[para ti também, para ti também
O distante sol ilumina tua fronte com sua alegria,
E os raios vindos de uma época mais bela. Eles,
os mensageiros, encontraram teu coração.]

Hölderlin aqui faz de Rousseau um desses “intérpretes” a quem é concedido ser tocado pela luz de uma era vindoura ou de um passado desaparecido.

O DEUS GLAUCO

Pode-se dizer ainda que a transparência original desapareceu? Redescoberta na memória, não é ela então retomada na transparência própria da memória e, por isso mesmo, salva? Desertou-nos inteiramente ou estamos ainda em sua vizinhança? Rousseau hesita entre duas respostas contraditórias. Em dado momento, o mito bifurca em duas versões. A primeira afirma que a alma humana *degenerou*, que se desfigurou, que sofreu uma alteração quase total, para jamais reencontrar sua beleza primeira. A segunda versão, em lugar de uma deforma-

ção, evoca uma espécie de encobrimento: a natureza primitiva persiste, mas *oculta*, cercada de véus superpostos, sepultada sob os artifícios e, no entanto, sempre intacta. Versão pessimista e versão otimista do mito da origem. Rousseau sustenta ambas, alternadamente, e por vezes mesmo simultaneamente. Diz-nos que o homem destruiu de modo irremediável sua identidade natural, mas proclama também que a alma original, sendo indestrutível, permanece para sempre idêntica a si mesma sob as manifestações externas que a mascaram.

Rousseau retoma por sua conta o mito platônico da estátua de Glauco:

Semelhante à estátua de Glauco que o tempo, o mar e as tempestades haviam *desfigurado* tanto que se parecia menos com um deus do que com um animal feroz, a alma humana alterada no seio da sociedade por mil causas continuamente renascentes, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças ocorridas na constituição dos corpos, e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer *mudou de aparência* a ponto de ser *quase irreconhecível*.³²

Mas há aqui um *por assim dizer* e um *quase* que devolvem todas as esperanças. A imagem da estátua de Glauco, no contexto de Rousseau, conserva algo de enigmático. Seu rosto foi corroído e mutilado pelo tempo, perdeu para sempre a forma que tinha ao sair das mãos do escultor? Ou então foi ele reaberto por uma crosta de sal e de algas, sob a qual a face divina conserva, sem nenhuma perda de substância, seu modelo original? Ou, ainda, a fisionomia original não é mais que uma ficção destinada a servir de norma ideal para quem quer interpretar o estado atual da humanidade?

Não é uma empresa leve deslindar o que há de originário e de artificial na natureza *atual* do homem, e conhecer bem um estado que não existe mais, que provavelmente não

existirá jamais, e sobre o qual, entretanto, é necessário ter noções justas para bem avaliar nosso *estado presente*.³³

Permanecer o que se era; deixar-se alterar pela mudança: tocamos aqui em categorias que para Rousseau são o equivalente das categorias teológicas da perdição e da salvação. Rousseau não crê no inferno mas, em compensação, acredita que a perda da semelhança é uma infelicidade essencial, enquanto que permanecer semelhante a si mesmo é uma maneira de salvar sua vida, ou ao menos uma promessa de salvação. O tempo histórico, que para Rousseau não exclui a ideia do desenvolvimento orgânico, permanece carregado de culpabilidade; o movimento da história é um obscurecimento, é mais responsável por uma deformação do que por um progresso qualitativo. Rousseau apreende a mudança como uma corrupção;³⁴ no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava. Não é apenas sua aparência, mas sua própria essência que se torna *irreconhecível*. Essa versão severa (e por assim dizer calvinista) do mito da origem, Rousseau a propõe em diversos momentos de sua obra. Descobre-se, na origem dessa ideia, uma angústia muito real, avivada pelo sentimento do irrepairável. Rousseau muitas vezes afirmou que o mal era sem retorno, que uma vez transposto um certo limiar fatal, a alma estava perdida e não tinha outro recurso senão aceitar sua perda. Um “natural sufocado”, nos diz ele, não volta jamais, e “perde-se então ao mesmo tempo o que se destruiu e o que se fez”.³⁵

Desafortunados! o que nos tornamos nós? Como deixamos de ser o que fomos?³⁶

Deformação em que, parece, mais nada subsiste da forma original. Ele próprio sentiu-se atingido e ameaçado:

Os gostos mais vis, a mais baixa molecagem sucederam-se às minhas amáveis diversões, sem delas me deixar mesmo a menor ideia. É preciso que, a despeito da educação mais honesta, eu tivesse *uma grande inclinação a degenerar*; pois isso se deu

muito rapidamente, sem a menor dificuldade, e jamais César tão precoce tornou-se tão prontamente Laridon.³⁷

A essa passagem, que segue de perto, o episódio de Bossey, pode-se acrescentar um texto do final da vida de Rousseau, testemunho tanto mais significativo quanto data de uma época em que este não cessa de afirmar sua permanente fidelidade a si mesmo:

Talvez sem me dar conta *eu mesmo tenha mudado mais do que seria preciso*. Que natural resistiria sem se alterar a uma situação semelhante à minha?³⁸

Pergunta que ele se apressa em responder pela negativa. Pois precisamente, no momento em que tudo muda para ele, no momento em que acredita viver em um sonho, Rousseau se opõe com todas as suas forças à angústia da alteração interior, e luta pela salvaguarda de sua identidade. Alguma coisa mudou, mas sua alma permaneceu a mesma. Ele repele para o exterior a responsabilidade da alteração. Foram os outros que sofreram a metamorfose mais surpreendente, e que, eles próprios irreconhecíveis, desfiguraram sua imagem e suas obras. Quanto a ele mesmo, permaneceu o que era. Seus sentimentos mudaram porque as realidades externas não são mais as mesmas:

Mas as coisas mudaram muito de figura... desde que minhas infelicidades começaram. Vivi desde então em uma geração nova que não se parecia de modo nenhum com a primeira, e meus próprios sentimentos pelos outros sofreram mudanças que encontrei nos deles. A mesmas pessoas que vi sucessivamente nessas duas gerações tão diferentes assimilaram-se, por assim dizer, a uma e à outra.³⁹

[...] Eu, o mesmo homem que era, o mesmo que sou ainda.

Sob a máscara que os outros impõem de fora à sua fisionomia, Jean-Jacques não deixou de ser Jean-Jacques. No momento

em que está mais sombriamente obsedado pela perseguição, replica contando a si mesmo a versão otimista do mito da origem: nada foi perdido, o tempo não alterou o essencial, só corroe na superfície, o mal vem de fora mas permanece fora. O rosto de Glauco permaneceu intacto sob a espuma que o desfigura. Jean-Jacques aplica então a si mesmo (e só a ele) uma ideia que formulara anteriormente a respeito do homem em geral, e que opunha à noção da *natureza perdida* e da *natureza oculta*, de uma natureza que se pode mascarar, mas que jamais será destruída. Demasiadamente poderosa e talvez demasiadamente divina para que possamos transformá-la ou suprimi-la, ela elude nossos empreendimentos profanadores e se refugia nas profundezas, onde está apenas dissimulada sob invólucros exteriores. Está esquecida, mas não realmente perdida, e se a memória nos faz entrevê-la no fundo do passado é porque estamos já próximos de libertá-la de seus véus e de redescobri-la presente e viva em nós mesmos.

Os males da alma [...], *alterações externas* e passageiras de um ser imortal e simples, apagam-se insensivelmente e deixam-no em *sua forma original* que nada poderia mudar.⁴¹

Então Rousseau invoca com confiança uma “natureza que nada destrói”, torna-se o poeta da permanência desvelada. Descobre em si mesmo a proximidade da transparência original; e esse “homem da natureza” que ele buscara na profundezas das eras, agora reencontra-lhe os “traços originais” na profundezas do eu. Aquele que sabe recolher-se em si mesmo pode ver resplandecer novamente a fisionomia do deus submerso, liberta da “ferrugem” que a mascarava:

De onde o pintor e o apologista da natureza hoje tão *desfigurada* e tão caluniada pode haver tirado seu modelo, se não de seu próprio coração? Descreveu-a como ele próprio se sentia. Os preconceitos aos quais não estava subjugado, as paixões factícias de que não era presa não ofuscavam de modo ne-

nhum aos seus olhos, como aos dos outros, esses primeiros traços tão geralmente esquecidos ou ignorados. Esses traços tão novos para nós e tão verdadeiros, uma vez traçados, encontravam ainda no fundo dos corações a atestação de sua justeza, mas jamais se teriam mostrado novamente por si mesmos se o historiador da natureza não houvesse começado por retirar a ferrugem que os ocultava. Só uma vida retirada e solitária, um gosto vivo pelo devaneio e pela contemplação, o hábito de recolher-se em si e de aí buscar na calma das paixões esses primeiros traços desaparecidos na multidão podiam-no fazer redescobri-los. Em uma palavra, era preciso que um homem se houvesse pintado a si mesmo para nos mostrar, assim, o homem primitivo [...]⁴²

O conhecimento de si equivale a uma reminiscência, mas não é de maneira nenhuma por um esforço de memória que Rousseau reencontra esses “primeiros traços”, que pertencem, contudo, a um mundo anterior. Para descobrir o homem da natureza e para tornar-se seu historiador, Rousseau não teve de remontar ao começo dos tempos: bastou-lhe pintar a si mesmo e reportar-se à sua própria intimidade, à sua própria natureza, em um movimento a uma só vez passivo e ativo, buscando-se a si mesmo, abandonando-se ao devaneio. O recurso à interioridade atinge a mesma realidade, decifra as mesmas normas absolutas que a exploração do passado mais remoto. Assim, o que era primeiro na ordem dos tempos históricos se redescobre como o que é mais profundo na experiência atual de Jean-Jacques. A distância histórica não é mais que distância interior, e essa distância é logo transposta, para aquele que sabe abandonar-se plenamente ao sentimento que se desperta nele. Douravante a natureza (como a presença de Deus para santo Agostinho),⁴³ deixando de ser o que há de mais longínquo atrás de nós, oferece-se como o que é mais central em nós. Como se vê, a norma já não é transcendente, e imanente ao eu. Basta ser sincero, ser eu mesmo, e então o homem da natureza não é mais o distante arquétipo ao qual me refiro, ele coincide com a minha

própria presença, com a minha própria existência. A transparência antiga resultava da presença ingênua dos homens sob o olhar dos deuses; a nova transparência é uma relação interior ao eu, uma relação consigo mesmo; realiza-se na limpidez do olhar sobre si mesmo, que permite a Jean-Jacques pintar-se tal como é. Uma *imagem* pode então surgir, que equivale (Rousseau nos garante isso) à história autêntica da espécie inteira e que ressuscita o passado perdido para revelá-lo como o presente eterno da natureza. Os homens aí redescobrem a certeza de uma semelhança comum. (“Cada homem carrega a forma inteira da humana condição”, dizia Montaigne.) Porque Jean-Jacques soube abandonar-se a si mesmo, os homens se reconhecerão por sua vez. Atrás de suas falsas verdades, reencontram uma presença esquecida, uma forma que permanecia intacta sob os véus; ei-los libertos do esquecimento...

Pode-se então recobrar a natureza primeira do homem sem ter de remontar às origens reais, e sem se aventurar nas reconstruções históricas. Rousseau se explica sobre isso de uma maneira bastante clara no segundo *Discurso*, onde o vemos renunciar bem facilmente a toda asserção sobre as “verdadeiras origens”, para se reservar o direito de esclarecer, por via de hipótese, a *natureza das coisas*:

Não se devem tomar as investigações nas quais se pode entrar sobre esse assunto por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais aptos a esclarecer a *natureza* das coisas do que a mostrar a *verdadeira origem* [...]⁴⁴

Mas a natureza do homem pode ser apreendida independentemente da história humana? Rousseau hesita. De fato, se não pode dispensar a noção de uma natureza humana essencial, também não pode renunciar à ideia de um devir histórico, que lhe permita dar uma explicação plausível da alteração que a humanidade sofreu ao afastar-se de suas bem-aventuradas origens. Rousseau desejaria reservar-se conjuntamente a possibili-

dade de acusar a perversão pela qual a sociedade é responsável e conservar o direito de proclamar a permanência da bondade original. Há aí uma dupla afirmação, que pode passar por contraditória, e que não se deixou de criticar em Jean-Jacques. Pois, na medida em que a sociedade é obra humana, deve-se admitir que o homem é culpado e carrega a culpa de todo o mal que fez a si mesmo; mas, por outro lado, na medida em que o homem não deixa de ser um filho da natureza, ele conserva uma inocência indestrutível. Como conciliar a afirmação: “O homem é naturalmente bom” e esta outra: “Tudo degenera entre as mãos do homem”?

UMA TEODICEIA QUE INOCENTA O HOMEM E DEUS

Cassirer mostrou-o bem:⁴⁵ os postulados de Rousseau permitem resolver o problema da teodiceia, sem imputar a origem do mal nem a Deus, nem ao homem pecador.

[Não é] necessário supor o homem mau por sua natureza, quando se [pode] assinalar a origem e o progresso de sua maldade. Estas reflexões me conduziram a novas investigações sobre o espírito humano considerado no estado civil, e julguei então que o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre na mesma proporção, não nos indivíduos, mas nos povos; distinção que sempre fiz cuidadosamente, e que nenhum daqueles que me atacaram jamais pôde conceber.⁴⁶

O mal se produz pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação. Ora, com a condição de dissociar o homem essencial e o homem em relação, com a condição de separar sociabilidade e natureza humana, pode-se atribuir ao mal e à alteração histórica uma situação *periférica* em relação à permanência central da natureza original. O mal, a partir daí, poderá confundir-se com a paixão do

homem por aquilo que lhe é exterior, pelo de fora, o prestígio, o parecer, a posse dos bens materiais. O mal é exterior e é a paixão pelo exterior: se o homem se entrega inteiro à sedução dos bens externos, será inteiramente submetido ao império do mal. Mas recolher-se em si será para ele, em qualquer tempo, o recurso da salvação. Rousseau não se contenta, portanto, em reprovar a exterioridade, como quase todos os moralistas haviam feito antes dele: incrimina-a na própria definição do mal. Essa condenação não passa da contrapartida de uma justificação que pretende salvar — de uma vez por todas — a essência interna do homem. Repelido para a periferia do ser, rechaçado para o mundo da relação, o mal não terá o mesmo estatuto ontológico que a “bondade natural” do homem. O mal é véu e velamento, é máscara, tem acordo com o factício, e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural. É entre as *mãos* do homem, e não em seu *coração*, que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história, ordenam o mundo exterior e produzem, com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os “particulares”.

Em uma mesma página (prefácio de *Narciso*), Rousseau protestará contra “falsa filosofia” que sustenta que “os homens são por toda parte os mesmos”, mas que os vícios do mundo contemporâneo “não pertencem tanto ao homem quanto ao homem malgovernado”.⁴⁷ Contradição significativa. Rousseau, desse modo, afirma ao mesmo tempo a permanência de uma inocência essencial e o movimento da história, que é alteração, corrupção moral, degenerescência política, e que promove o estado de conflito e a injustiça entre os homens.⁴⁸

Nas teorias do progresso que serão propostas mais tarde, intervirá uma hipótese bastante análoga, que visará conciliar o postulado da permanência da natureza humana com a ideia de uma mudança coletiva. “O homem permanece o mesmo, a humanidade progride sempre”, dirá Goethe. A validade do pessimismo histórico do segundo *Discurso* foi contestada, e admitiu-se mais comumente a tese otimista de Goethe. Entretanto, do

ponto de vista filosófico, o problema é idêntico. Tanto em um como no outro, é preciso conciliar a estabilidade da natureza humana e a mobilidade do desenvolvimento real da história; é preciso explicar por que o homem (enquanto indivíduo) possui o privilégio de permanecer “o mesmo”, ao passo que a humanidade (enquanto coletividade) está sujeita à mudança.

Rousseau, contudo, não tem necessidade da história a não ser para lhe pedir a explicação do mal. É a ideia do mal que dá ao sistema sua dimensão histórica. O devir é o movimento pelo qual a humanidade se torna culpada. O homem *não é* naturalmente vicioso; *tornou-se* vicioso. O retorno ao bem coincide, então, com a revolta contra a história, e, em particular, contra a situação histórica atual. Se é verdade que o pensamento de Rousseau é revolucionário, é preciso acrescentar de imediato que ele o é em nome de uma natureza humana eterna, e não em nome de um progresso histórico. (Será preciso *interpretar* a obra de Rousseau para ver nela um fator decisivo no progresso político do século XVIII.) Como veremos, seu pensamento social, consciente da necessidade de afrontar o mundo e “os homens tais como são”, visa sobretudo instaurar, ou restaurar, a soberania do imediato, isto é, o reino de um valor sobre o qual a duração não tem poder.